

Laval théologique et philosophique



La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les *Discours*

Gérald Allard

Volume 40, numéro 2, juin 1984

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400092ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400092ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Allard, G. (1984). La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les *Discours*. *Laval théologique et philosophique*, 40(2), 187–202. <https://doi.org/10.7202/400092ar>

LA PENSÉE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU DANS LES *DISCOURS*

Gérald ALLARD

« J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain; je vous en remercie; vous plairez aux hommes à qui vous dites Leurs vérités, et vous ne les corrigerez pas. »

Lettre de Voltaire à
Rousseau, 30 août 1755.

RÉSUMÉ. — *La pensée de Jean-Jacques Rousseau a-t-elle évolué du Discours sur les sciences et les arts au Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes? L'affirmation catégorique de Rousseau, à savoir que ses œuvres forment un tout cohérent, est mise à l'épreuve au moyen d'une lecture serrée des deux Discours. L'auteur analyse chacun des Discours afin d'en découvrir l'ordre et d'en saisir les lignes de force. À la fin, il formule une hypothèse qui cherche à expliquer les divergences parfois sérieuses entre les deux textes et qui permet d'en retrouver l'unité au-delà de la diversité.*

NOMBREUX sont les bons connaisseurs de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau qui voient dans le *Discours sur les sciences et les arts* une première étape dans la pensée du philosophe de Genève, une première phase dépassée dès le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*¹. Cette hypothèse est

1. Voir par exemple Jean GUÉHENNO, *Jean-Jacques : histoire d'une conscience*, Gallimard, Paris, 1962, Tome I; Bertrand de JOUVENEL, *Essai sur la politique de Rousseau* in *Du Contrat Social*, Éditions du cheval ailé, Genève; BENDA, *Rousseau's Early Discourses* (II), in *Political Science*, March 1954, pp. 18-25. Victor Goldschmidt se trouve avec le petit nombre de ceux qui osent douter de ce dogme. Voir *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*. J. Vrin, Paris, 1974. Voir aussi Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, 1965. Goldschmidt et Strauss offrent des analyses magistrales des *Discours*. On ne peut faire mieux que de demander qu'on les lise pour commencer à pénétrer l'œuvre de Rousseau. Malgré les apparences du contraire, Rousseau n'a jamais renié le fond du *Premier Discours* : ses critiques s'adressent à la forme, i.e. à la logique et à l'ordre, de

confirmée à la fois par l'expérience commune que chacun a de l'évolution parfois dramatique de sa propre pensée et par l'opinion quasi universelle qu'il y a eu une évolution semblable chez les grands penseurs, par exemple Aristote ou Platon. Laissant de côté le témoignage discutable de l'histoire de la pensée telle qu'elle est conçue aujourd'hui, on doit reconnaître que l'argument tiré de l'expérience commune repose sur une prémisse pour le moins contestable, à savoir que le développement intellectuel des grands penseurs est nécessairement semblable au nôtre. Car il est au moins concevable qu'un homme assez intelligent pour influencer l'histoire de la pensée humaine, tel un Aristote, tel un Platon, tel un Rousseau, soit en possession des principes fondamentaux de sa pensée à un âge assez jeune, que ces principes soient le fruit d'une réflexion profonde et définitive et que son œuvre entière s'y conforme parfaitement.

En ce qui concerne le cas présent, Rousseau dit explicitement et à plusieurs reprises que son œuvre est un tout, et que ce tout est l'expression d'une seule et même pensée². N'empêche qu'il existe de nombreux signes d'une évolution dans la pensée de Rousseau. Pour ne regarder que les *Discours*, on remarquera les divergences suivantes. Alors que le *Premier Discours*, qui vise à défendre la vertu, fait un appel constant au témoignage de l'histoire, le *Second Discours* rejette explicitement les faits de sens commun et donc les faits historiques, pour s'appuyer constamment sur une réflexion de type scientifique essentiellement indifférente à la morale. Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* porte en grande partie sur un état de nature, un état pré-humain où « l'homme » aurait été naturellement bon ; or cet état n'est aucunement discuté dans les écrits précédents (au contraire on y affirme que « les hommes sont pervers »). Enfin pour ne regarder qu'un détail, mais combien significatif, dans le *Discours sur les sciences et les arts*, l'esprit guerrier est donné comme signe de la vertu et de la grandeur humaine, alors que plus tard Rousseau présente la guerre entre les nations comme un résultat logique mais malheureux de l'histoire, qui peut être valablement critiquée par « quelques grandes Ames Cosmopolites, qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les Peuples, et qui, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le Genre-humain dans leur bienveillance »³.

Face à ces tensions, pour ne pas dire ces contradictions, manifestes, il est nécessaire de se rappeler que selon Rousseau « il y a encore plus de lecteurs qui

ce premier texte. Voir *Confessions* Pl. I, p. 352 ; Pl. III, p. 1237. A moins d'indication contraire, toutes les citations des écrits de Rousseau sont tirées de l'édition définitive de la Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris. Ainsi la notation, *Confessions*, Pl. I, p. 352, signifie : *Confessions*, premier volume de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade, à la page 352.

2. « Tout ce que j'ai pu retenir de ces foules de grandes vérités qui dans un quart d'heure m'illuminèrent sous cet arbre, a été bien faiblement épars dans les trois principaux des mes écrits, savoir ce premier discours, celui sur l'inégalité, et le traité de l'éducation, lesquels trois ouvrages sont inseparables et forment ensemble un même tout. » *Lettres à Malesherbes*, Pl. I, p. 1136. Voir aussi *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Pl. I, pp. 930, 932-933 ; *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pl. IV, pp. 928, 933, 935 ; *Confessions*, Pl. I, p. 407.
3. *Second Discours*, Pl. III, p. 178. — Lorsque le contexte indiquera qu'une citation se trouve dans le *Premier Discours* ou dans le *Second Discours*, on trouvera dans le texte principal seulement l'indication de la page du troisième volume de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade. Ainsi on aurait trouvé, dans ce cas-ci, la notation : (p. 178).

devroient apprendre à lire, que d'auteurs qui devoient apprendre à être conséquens »⁴. Or, Rousseau a insisté à plusieurs reprises sur le sérieux de la réflexion qui a précédé l'un et l'autre *Discours* ⁵. En plus, dans une réponse faite à un critique du *Premier Discours* et écrite un an avant le *Second Discours*, Rousseau dit que « Souvent la plupart de mes Lecteurs auront du trouver mes discours mal liés et presque entièrement décousus, faute d'appercevoir le tronc dont je ne leur montrois que les rameaux »⁶. Il incombe donc à celui qui veut saisir la pensée des deux *Discours* telle que Rousseau se la représentait, de lire ces textes le plus attentivement possible de façon à percevoir l'unité de l'esprit qui sous-tend la diversité de la lettre. Cependant, chacun des textes doit être compris en lui-même, et non pas le premier en fonction du second ou vice versa. Car quiconque veut voir l'unité même derrière la diversité doit d'abord se rendre compte de la diversité.

I

Le *Discours sur les sciences et les arts*, formé d'un exorde et de deux parties, fut précédé, lors de la publication, d'une courte préface. Au paragraphe central de celle-ci, Rousseau distingue entre deux types d'auditeurs : le public formé d'hommes « faits pour être subjugués par les opinions de leur siècle, de leur Pays, de leur Société » (p. 3) et les sages qui savent se libérer de ces opinions. Il va presque sans dire que ceux qui sont considérés sages par le public ne le sont pas nécessairement de fait et qu'ici Rousseau lui-même se prend pour un sage. Cependant dans l'exorde, l'auteur dit : « Quel parti dois-je prendre dans cette question ? Celui, Messieurs, qui convient à un honnête homme qui ne sait rien, et qui ne s'en estime pas moins » (p. 5) ; on le verra à la fin de la seconde partie se ranger parmi les « hommes vulgaires, à qui le Ciel n'a point départi de si grands talents » (p. 30) et se distinguer des « Verulams, [des] Descartes, [des] Newtons, ces Precepteurs du Genre-humain » (p. 29) : l'orateur qui prononce le discours n'est pas un sage (par. 1). Quoi qu'il en soit, dans l'exorde, l'honnête homme se montre conscient du paradoxe qu'implique son discours contre les lettres ; il se voit comme un défenseur de la vertu ; sa conscience témoigne en sa faveur (par. 2 & 3).

Le problème proposé par l'Académie de Dijon et transformé quelque peu par l'orateur est réglé dès le neuvième paragraphe de la première partie : le rétablissement des sciences et des arts a ajouté à la grandeur de l'homme, une grandeur faite d'illusion, mais il a causé la corruption de l'homme et nui à la vertu. L'histoire humaine est comparée au trajet spectaculaire du soleil : l'homme se crée par ses propres efforts, c'est-à-dire l'humain semble sortir du non-humain ; mais — ce qui n'est pas dit explicitement — n'est-il pas nécessairement destiné à baisser et même à disparaître comme le soleil (par. 1 à 9) ?

Au moyen d'une similitude elle aussi tirée de la marche des astres, on apprend qu'il existe une relation nécessaire entre le développement des sciences et des arts

4. *Jugement sur la polysynodie*, Pl. III, p. 645.

5. *Dernière Réponse*, Pl. III, pp. 71-72, note ; *Confessions*, Pl. I, pp. 352, 368, 388, 389.

6. *Préface d'une seconde lettre*, Pl. III, p. 106.

d'une part et la corruption morale de l'autre. On passe ainsi d'un problème historique à un problème de science morale. Du même coup on glisse vers une question différente de celle posée d'abord (par. 10). La suite de la première partie est consacrée à l'établissement de l'existence de cette relation.

Cela se fait d'abord par le témoignage positif de l'histoire, c'est-à-dire par des exemples où les sciences et les arts accompagnent la corruption. Le signe nécessaire du vice est l'esclavage politique (par. 11 à 15). Le même nombre d'exemples historiques montre aussi le contraire, à savoir que l'ignorance accompagne la vertu et la liberté politique (par. 16 & 17). Enfin, l'opposition classique entre Athènes et Sparte est reprise pour soutenir l'une et l'autre des propositions corrélatives (par. 18 & 19). Après la preuve historique, le citoyen de Genève fait appel au témoignage des sages anciens, parmi lesquels on peut être surpris de trouver Socrate, justement un de ces hommes qui « passaient leur vie à disputer sur le souverain bien, sur le vice et la vertu » (p. 12) : l'*Apologie de Socrate* est remaniée pour les besoins de la cause ; Caton l'Ancien apparaît au tribunal ; on fait parler Fabricius (par. 20 à 26). Suit une remarque clairement ironique, où les rois de France sont obligés de témoigner à leur tour. (par. 27). Enfin, l'auteur, s'adressant aux peuples, montre que la difficulté de l'étude est un signe naturel du danger de l'étude ; il va sans dire que cet enthymème — comme tant d'autres — ne gagne pas à être examiné de près (par. 28).

Le dernier paragraphe annonce la double fin poursuivie dans la seconde partie : manifester « la vanité et le néant de ces titres orgueilleux qui nous éblouissent, et que nous donnons si gratuitement aux connoissances humaines », et montrer par raisonnement — plutôt que par des inductions historiques — « ce qui doit résulter [du] progrès [des connoissances humaines] » (p. 16) (par. 29).

Les trois premiers paragraphes de la seconde partie sont destinés à montrer que les lettres ne sont pas vraiment des biens ; cela se voit par leur origine : l'orgueil humain, par leurs objets et par leur futilité ultime : « même avec la meilleure volonté, à quelles marques est-on sûr de [...] reconnoître [la vérité] ? Dans cette foule de sentiments différens, quel sera notre *Criterium* pour en bien juger » (p. 18) (par. 1 à 3).

On passe ensuite à l'exposition des effets nocifs des sciences et des arts ; ceci sert à la fois à rabaisser les titres de gloire des lettres et à montrer la nécessité du lien entre les lettres et le vice. L'oisiveté est la mère et la fille des sciences ; on fait la liste de certaines découvertes de Newton, de Descartes et de Bacon, mais étant donné l'antépénultième paragraphe on ne nomme pas les génies qui les ont faites (par. 4). L'impiété et, en général, l'incrédulité sont le fruit de la fureur de se distinguer qui anime les lettrés (par. 5). Le luxe accompagne nécessairement les sciences et les arts ; or le luxe corrompt comme chacun le sait (par. 6 à 8). Suit le paradoxe que les sciences et les arts détruisent le goût : les artistes cherchent les applaudissements plutôt que le beau ou le vrai (par. 9 & 10)⁷. Ensuite on montre comment le

7. Voir *La lettre à D'Alembert sur les spectacles*, in *Du Contrat Social*, Classiques Garnier, Éd. Garnier Frères, 1975, pp. 132-168 où Rousseau développe longuement cette objection. — Rousseau attaque habilement Voltaire ici en le nommant par son nom réel, Arouet. — Il est aussi à noter que le paragraphe suivant du *Premier Discours* est étrangement placé, puisqu'il parle à nouveau de l'impiété qui résulte du développement des arts et puisqu'il est question du rêve de « l'image de la simplicité des premiers tems » (p. 22).

développement des commodités de la vie s'accompagne nécessairement de l'affaiblissement de la vertu, que ce soit le courage ou la tempérance (par. 12 à 17). Mais l'inégalité, cause de tous les autres abus, est le principal effet dangereux des sciences et des arts ; cette inégalité est « introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus » (p. 25) : la vertu est liée à la fois comme cause et comme effet à l'égalité de considération (par. 18 & 19). L'auteur fait face à deux objections tacites qui portent sur l'utilité des Académies et sur l'existence de certains hommes de génie et du même coup présente quelques solutions au problème politique que cause la vulgarisation des sciences et des arts. Il concède que les Académies peuvent mitiger les torts qui s'ensuivent des sciences et des arts, mais il affirme que la nécessité des Académies est une nouvelle preuve de ce qu'il avance et qu'au fond les Académies font presque autant de tort que de bien ; il montre quelques-unes des aberrations qu'ont soutenues ces philosophes qu'encouragent les Académies. (par. 20 à 23). Après avoir violemment attaqué « cette foule d'Auteurs élémentaires qui ont écarté du Temple des muses les difficultés qui défendoient son abord » (pp. 28 & 29), le citoyen concède encore qu'il existe certains êtres aptes à trouver par eux-mêmes la vérité et pour qui la science est un bien ; mais il veut que ceux-ci s'intéressent à la science de l'homme et à la morale : la morale — avec ce qui lui est connexe ou présupposé — est la seule science digne d'être étudiée (par. 24). Après la vision en énigme de ces héros, le citoyen se montre, lui, tel qu'il est : il se place parmi les petits ; le lot de ceux-ci est celui — combien glorieux — de la vertu, la « Science sublime des âmes simples » (p. 30) : la science-vertu de Socrate a été transformée parce que la science a été transformée ou abaissée et est devenue sentiment.

Il faut faire quelques remarques au terme de cette analyse. Quoique l'argument fondamental du *Discours* ne soit jamais exposé clairement, il semble être le suivant : Les sciences et les arts ne peuvent naître que de l'orgueil et de la vanité. Or l'orgueil et la vanité ont aussi comme effets nécessaires, et aussi parfois comme causes, le luxe et le désir de bien paraître, le désir de l'originalité, l'oisiveté, les passions déréglées. Donc les lettres et le vice existeront nécessairement ensemble ; la généralisation des unes renforcera l'autre. Cette argumentation exige qu'on laisse dans l'obscurité que « le sage... n'est pas insensible à la gloire » (p. 26) ; elle semble supposer que l'homme moral puisse trouver une pleine satisfaction en lui-même. Ensuite le personnage de l'orateur se dessine comme suit : un honnête républicain qui a étudié, qui a été enchanté par les récits de la vertu des Anciens, qui a été scandalisé par la monarchie moderne et par la doctrine des philosophes, en particulier des philosophes modernes. S'il fait témoigner Socrate en faveur de sa thèse, c'est qu'il ne veut voir en Socrate que l'homme vertueux ; s'il fait témoigner des rois, c'est qu'il est capable d'ironie. Enfin, le *Discours sur les sciences et les arts* est en grande partie une polémique contre les modernes. Il ne peut être parfaitement compris à moins de l'examiner dans son rapport avec la pensée des Encyclopédistes. Il faudrait lui comparer en particulier *Les lettres anglaises* : Rousseau s'ingénie à prendre systématiquement, et jusque dans le ton, le contre-pied de Voltaire⁸.

8. Voir cependant *Confessions*, Pl. I, p. 214.

Durant les années qui suivirent, Rousseau dépensa une énergie considérable à défendre la position présentée dans le *Premier Discours*. En 1746, l'occasion lui fut donnée de repartir comme à neuf : ce fut le *Second Discours*.

II

Malgré qu'il soit lui aussi la réponse à une question posée par l'Académie de Dijon, le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* est cependant très différent du *Discours sur les sciences et les arts*. Cette différence, décrite sommairement plus haut, apparaîtra plus distinctement après une analyse serrée de la structure du texte et de quelques-uns de ses thèmes principaux, lesquels placent Rousseau dans le camp des penseurs modernes, des philosophes modernes⁹.

L'œuvre comme telle est précédée d'une dédicace à la ville de Genève. Ostensiblement une description élogieuse de l'état politique et social de cette ville, elle est écrite en grande partie au conditionnel : Rousseau y décrit une société qu'il aurait choisie, s'il avait « eu à choisir le lieu de [sa] naissance » (p. 111) ; lorsqu'il décrit les « garands » de « l'espoir du bonheur commun des Citoyens et de la gloire de la République » (p. 120), Rousseau déforme les faits (par exemple, la vertu de son père, ses propres égarements, l'attitude des pasteurs). En somme, Rousseau décrit d'abord une utopie et ensuite plutôt une Genève idéalisée que la Genève réelle¹⁰. En plus, un examen attentif montre que les éléments de notre dédicace s'accordent avec les principes politiques du *Contrat Social* (par exemple, la distinction très nette entre les souverains et les magistrats), alors que le *Contrat Social* repose sur les positions établies dans le *Second Discours*¹¹. Aussi, il faut voir en la dédicace une présentation comme dans un miroir de la pensée politique de Rousseau¹². En conséquence, la dédicace fait véritablement partie à la fois du *Second Discours* et de l'exposé de la pensée de Rousseau.

9. Malgré ses attaques répétées des philosophes modernes, malgré la citation d'Aristote mise en exergue, il faut placer Rousseau, au moins ici, avec les modernes. À preuve : le contexte original de la citation d'Aristote où il est prouvé que l'esclavage est naturel (p. 109) ; la transformation du mythe platonicien de la statue de Glaucon (p. 122) ; l'attaque contre Hobbes, où la position de Rousseau est établie « En raisonnant sur les principes qu'il établit » (p. 153). En plus, il serait difficile de nier que le concept d'état de nature soit essentiellement moderne. — Pour les liens entre la pensée de Hobbes et celle de Rousseau, voir aussi *Second Discours*, Pl. III, p. 132. Pour les liens entre la pensée de Rousseau et celle de Descartes, voir *Les lettres morales*, Pl. IV, pp. 1092-1099.

10. J.-L. DUPAN, Premier Syndic du Petit Conseil de Genève, ne s'y trompa pas ; il écrivit à Rousseau : « Vous nous représentés tels que nous devrions être et pas pas tels que nous sommes » (*Correspondance complète de J.-J. Rousseau*, Éd. R. A. Leigh, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, Genève, commencée en 1965, Tome III, 20 juin 1755, pp. 136-137). De son côté, Rousseau prévoyait que la Dédicace serait trouvée inacceptable par les magistrats genevois : « mais il me fallut peu de temps et d'observations pour reconnaître l'impossibilité de l'obtenir ; je sentis que demander une telle permission c'était vouloir un refus » (*ibid.*, 28 novembre 1754, p. 57). Voir aussi *Second Discours*, Pl. III, pp. 120 et 121.

11. Voir *Contrat Social*, I, 1 et I, 6, Pl. III, pp. 351 et 360 ; *Confessions*, Pl. I, p. 407.

12. Rousseau en avertit le lecteur dès le premier paragraphe : « En recherchant les meilleures maximes que le bon sens puisse dicter sur la constitution d'un gouvernement, j'ai été si frappé de les voir toutes en exécution dans la vôtre » ; il souligne cependant que Genève a « le mieux prévenu les abus » de la société humaine ; elle en connaît donc tout de même quelques-uns. (p. 111). Voir aussi *Correspondance complète*, op. cit., Tome III, 28 novembre 1754, p. 55.

La préface du *Second Discours* expose l'utilité et la difficulté de la question abordée, et ce de trois façons : Rousseau montre que la connaissance de la nature humaine est nécessaire pour bien résoudre le problème de l'inégalité (par. 1 à 4) ; en exposant diverses opinions, modernes et anciennes, sur la loi naturelle, il explique que cette deuxième question ne saurait être réglée sans une connaissance approfondie de la même nature humaine (par. 5 à 8) ; après avoir dévoilé au moins en gros sa propre pensée (par. 8 à 12), Rousseau montre que toute analyse politique est rattachée en fin de compte à la question de la nature humaine (par. 12 & 13). Cependant sous le voile d'une préface, Rousseau se permet trois renversements importants. Comme il l'avait déjà fait lors du *Premier Discours*, il change la question : la question centrale devient un problème d'anthropologie ou de psychologie rationnelle : « Car comment connoître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connoître en eux mêmes » (p. 122). Puis, Rousseau rejette d'un coup tous les penseurs modernes ou anciens qui l'ont précédé en abandonnant « tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits » (p. 125). Enfin le philosophe de Genève introduit l'étude de l'histoire dans la considération de la nature de l'homme ; il y a selon lui comme deux natures, la nature naturelle ou primitive et la nature socialisée ou historique : « Il est aisé de voir que c'est dans ces changements successifs de la constitution humaine qu'il faut chercher la première origine des différences qui distinguent les hommes » (p. 123)¹³.

Suit l'exorde¹⁴. Après avoir loué ses juges (par. 1), Rousseau distingue entre l'inégalité naturelle ou physique et l'inégalité morale ou politique, la seconde « dépend d'une sorte de convention, et... est établie, ou du moins autorisée par le consentement des Hommes » (p. 131) (par. 2). Il éloigne deux sens possibles de la question à examiner (par. 3) et il affirme que le lien entre la nature égalitaire et la société hiérarchisée se fait par l'histoire ou « le progrès des choses » ou encore un « enchaînement de prodiges » (p. 132) (par. 4). Il rejette la pensée de ses prédécesseurs à la fois parce qu'ils n'ont pas compris la nature humaine et parce que la théorie de l'état de nature est contraire à la Bible, le Livre par excellence, le Livre sacré des chrétiens (par. 5). La pensée de Rousseau est, en fin de compte, présentée comme une hypothèse fondée en nature et comme une histoire du genre humain (par. 6 & 7)¹⁵.

13. Voir aussi *Second Discours*, Pl. III, pp. 192 et 193 ; Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, *op. cit.*, 1965, pp. 274 et 275. L'histoire, qui se fait par un jeu de causes nécessaires, « explique » l'existence de deux « états » de l'homme. L'opposition entre l'état de nature et l'état de société, d'une part, et la réalité et la légitimité de ces deux états, d'autre part, semblent être au fondement de la tension qui existe dans la pensée de Rousseau. Par exemple, dans les *Réveries du promeneur solitaire*, Rousseau décrira un état asocial accessible à l'homme d'aujourd'hui et condition de la félicité humaine ; cependant, il sentira simultanément le besoin de légitimer sa propre conduite asociale, et ce au moins à la dimension socialisée de son moi.

14. Il faut tenir compte en tout temps de la remarque faite dans l'*Avertissement sur les notes* intercallé entre la préface et l'exorde, laquelle distingue entre « ceux qui auront le courage de recommencer » et les « autres » (p. 128). Rousseau laisse entendre que les notes sont là pour des lecteurs sérieux. Voir aussi *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Pl. I, p. 932. Ceci n'est pas dit pour nier que Rousseau ait tenu compte de cette distinction dans le corps même du *Discours* ; « je me supposerai dans le Lycée d'Athènes, repétant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur » (p. 133).

15. Sur l'état de nature comme simple hypothèse, voir Victor GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 390 à 393. — Si le *Second Discours* est vu comme une œuvre rhétorique adressée à des scientifiques, on peut admettre

Encore une fois, Rousseau fait entrer en sourdine un certain nombre de considérations importantes dans une section apparemment secondaire. La vie en société et l'inégalité morale sont présentées comme des illusions historiques, ou plutôt comme des choses fondées dans la pensée humaine, elle-même née de l'histoire ; en particulier, le peuple, selon Rousseau, achète « un repos en idée, au prix d'une félicité réelle » (p. 132)¹⁶. La pensée de Rousseau est tirée de ce qu'il a pu observer « de la seule nature de l'homme » ; elle représente l'histoire humaine telle que Rousseau l'a lue « non dans les Livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la Nature qui ne ment jamais » (p. 133)¹⁷. Enfin il parle à tous les hommes de tous les temps ; il se voit comme un philosophe qui discours de la nature humaine devant des philosophes, mais en présence des hommes ordinaires. Ces constatations sont capitales en vue d'expliquer les différences entre les deux *Discours*.

Lorsque Rousseau cherche à imaginer l'homme à l'état de nature, il voit « un animal moins fort que les uns, moins agile que les autres, mais à tout prendre, organisé le plus avantageusement de tous » ; il le voit « se rassasiant sous un chesne, se désalterant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas, et voilà ses besoins satisfaits » (p. 135). Dans la première partie cette description est développée selon divers « côtés » (p. 141) de l'homme : physique, métaphysique et social. Rousseau rejette la méthode qu'utilisent les biologistes pour connaître le physique de l'homme naturel (par. 1) et présente sa vision d'un animal aux besoins physiques minimes (par. 2 à 5)¹⁸. Rousseau répond à des objections qu'on peut faire contre l'auto-suffisance de l'homme naturel au plan physique ; ces objections s'appuient sur la lutte entre hommes et entre hommes et animaux, sur la faiblesse de l'enfance et de la vieillesse et sur la maladie et autres défauts naturels. Rousseau vise à montrer que l'homme n'a aucun besoin physique qui l'oblige à sortir de l'état de nature (par. 6 à 12). Il considère ensuite le côté métaphysique de l'homme (par. 13). Rejetant la pensée des métaphysiciens qui distinguent l'homme de la brute par la raison et mettant entre parenthèses la question de la liberté (par. 14 & 15), Rousseau dit que l'homme est un animal perfectible, c'est-à-dire qu'il a une « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu » (p. 142). La raison en particulier s'explique par la conjonction des besoins et de la perfectibilité (par. 16 à 19). Il est montré ensuite que l'homme n'a aucun besoin qui l'oblige à développer le langage et

que l'état de nature est une hypothèse acceptable pour des scientifiques qui permet à Rousseau de montrer au moins partiellement ce qu'il a découvert en méditant sur l'âme humaine. Le fond de la pensée de Rousseau ne se voit pas dans les « faits scientifiques » quelque certains qu'ils puissent être.

16. Voir aussi *La lettre à d'Alembert sur les spectacles*, op. cit., p. 176, par. 110.

17. Il est à noter ici que Rousseau y suggère, entre autres idées troublantes, que Dieu a fait violence à la nature telle que l'homme peut la connaître. Voir *Second Discours*. Pl. III, pp. 207 et 208.

18. Les diverses notes de Rousseau sont ordinairement des remarques érudites qui manifestent une bonne connaissance de la science de son temps. La note III demande si l'homme est bipède ou quadrupède. La note IV argumente en faveur de la fertilité originelle de la terre et la note V examine si l'homme est naturellement carnassier. La note VI porte sur la vigueur des sauvages. Pour ce qui est de la note I, celle-ci apparaît dès la *Dédicace* et laisse entendre que le sage n'est pas soumis aux lois de la cité mais qu'il doit se conformer extérieurement aux usages des citoyens de la cité dans laquelle il se trouve. La note II appuie la modification de la question proposée par l'Académie de Dijon sur une citation du biologiste Buffon.

la raison et ainsi à sortir de l'état de nature ; est montrée au contraire « l'impossibilité presque démontrée que les Langues aient pû naître, et s'établir par des moyens purement humains » (p. 151) : selon l'aspect « métaphysique », l'homme à l'état de nature est complet mais perfectible ou complet parce que perfectible ; mais il existe un abîme quasi infranchissable entre l'homme originel et l'homme développé (par. 20 à 31)¹⁹. Vient enfin l'examen du côté social ou « moral » ou politique de l'homme naturel, où Rousseau rejette d'abord les présupposés des penseurs politiques (par. 32 & 33). Il établit ce que la nature a donné à l'homme au lieu de la morale, les passions ou les sentiments : s'il n'y a entre les hommes à l'état de nature aucune relation morale réelle, l'homme possède naturellement un amour de soi et une pitié « qui modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce » (p. 156)²⁰. Donc, selon Rousseau, l'homme à l'état de nature est complet même « moralement » (par. 34 à 36)²¹. Pour rendre ce point parfaitement clair, il répond à l'objection que la violence naturelle de l'amour sexuel rend la société naturellement nécessaire à l'homme (par. 37 à 44). Terminant son examen de l'homme à l'état de nature, le philosophe de Genève reprend tous les éléments qu'il a établis dans les pages précédentes pour compléter sa vision de la condition primitive de l'homme (par. 44 & 45). Rousseau conclut : quoiqu'il puisse y avoir une certaine inégalité naturelle entre les hommes, celle-ci ne peut avoir aucun impact politique ou moral (par. 46 à 48). Il annonce la deuxième partie où il faudra « montrer [l']origine [de l'inégalité], et ses progrès dans les développemens successifs de l'Esprit humain » (p. 162). Il insiste que cette deuxième partie de la pensée reste vraie et certaines dans ses fondements et ses implications, sinon dans ses détails (par. 40 & 50).

Trois observations. Comme le *Premier Discours* l'avait fait, la première partie du *Second Discours* révèle une structure tout à fait claire et cohérente. Pour connaître le statut, naturel ou conventionnel, de l'inégalité politique, Rousseau examine la constitution de l'homme naturel selon trois points de vue. Chacun de ces examens successifs commence par le rejet d'une méthode ou d'une science, suivi de la présentation de la vision propre de Rousseau ; vient ensuite une réponse aux

19. Les notes qui accompagnent cette section sont les suivantes. La note VII porte sur la longévité des animaux, la note VIII discute la distinction entre carnassiers et frugivores. La note IX est hétérogène ; elle reprend entre autres les thèmes du *Premier Discours*, à savoir les thèmes de la vertu, du luxe, des arts, mais avec deux différences : l'argumentation ne s'appuie pas sur l'histoire mais sur les principes établis dans le *Deuxième Discours* ; la guerre est présentée dans certains de ses aspects négatifs. Dans la note X, la note la plus longue, Rousseau dit que l'homme n'est qu'un animal ; il demande la création d'une nouvelle science : l'anthropologie. La note XI reprend l'affirmation du texte original en insistant sur ce que tous les besoins non physiques sont artificiels ou nés de l'histoire. La note XII met Rousseau aux prises avec Locke sur la question de la famille : Rousseau tente d'y prouver que la famille n'est pas naturelle. (Voir cependant *Contrat Social*, I, 2, Pl. III, p. 352 et la note 38 ci-dessous). La note XIII soutient l'idée que l'invention des langues a nui à l'homme. La note XIV s'attarde à la question de la découverte des nombres.

20. Victor Goldschmidt présente la relation entre l'amour de soi et la pitié de façon lumineuse. Voir son livre déjà cité aux pp. 331-356.

21. La note XV présente la distinction capitale entre l'amour de soi et l'amour propre. — Les mots « moral » et « moralement » sont pris ici dans un sens qui les vide de toute référence à la vertu ou à la justice ; ils sont pris dans un sens physique, où on considère l'homme dans ses relations possibles avec d'autres êtres naturels.

objections qui pourraient être faites. Il s'ensuit de l'ensemble de cette vision que l'inégalité morale n'a aucune réalité dans l'état de nature. Lorsqu'on considère — ce qui sera manifesté sous peu — que la seconde partie du *Second Discours* est tout aussi bien ordonnée, la rigueur et l'attention qui ont présidé à la création des deux *Discours* deviennent évidentes²². La pensée de Rousseau est nettement contraire à la grande tradition née avec Socrate. Elle est donc aussi en tension avec la position prise par le citoyen de Genève dans le *Premier Discours*. Le seul point de contact entre les deux textes semble être le respect montré pour ce qui est ancien. Mais alors que Rousseau remonte ici vers un temps où le temps ne coulait pas encore, pour ainsi dire, et examine la chose absolument la plus ancienne, le citoyen, lorsqu'il rappelait « l'image de la simplicité des premiers temps », voyait des hommes qui « habitoient ensemble sous les mêmes cabanes » (p. 22). Pour le dire autrement, alors que selon Rousseau le primitif n'est que l'image de l'homme naturel, le citoyen voit en lui l'homme naturel même²³. Mais ce qui frappe le plus, lorsqu'on examine la vision de Rousseau, c'est son aspect négatif : l'homme a des besoins, mais minimes, quasi inexistants ; l'homme n'a pas de raison, il a la capacité de s'adapter ou d'évoluer ; l'amour de soi est limité et comme retenu par la pitié. Il n'y a pas de doute que Rousseau voyait ainsi l'homme à l'état de nature. S'il a présenté sa vision comme un dépouillement de l'homme civilisé, c'est que selon lui l'histoire et par la suite les penseurs anciens et modernes cachent l'homme réel ; Rousseau croyait pouvoir trouver la nature en enlevant le voile de l'opinion et de l'acquis historique ou culturel. C'est là faire œuvre de philosophe, lequel corrige les erreurs des autres en décelant l'essentiel, le naturel²⁴.

La deuxième partie commence en un sens par le milieu : dans le premier paragraphe, Rousseau décrit un certain établissement de la propriété privée et donc de la société. Puis remontant de cet instant vers l'instant initial, il décrit une dernière fois l'homme à l'état de nature (par. 2). Suit ce qu'on pourrait appeler « l'histoire hypothétique des gouvernemens » (p. 127) ou l'histoire des développements humains. Selon les indications mêmes de Rousseau l'histoire se fait par cinq révolutions ou en passant par cinq instants critiques qui sont comme des moments-pivots du mouvement et des points d'appui pour l'intelligence. L'homme commence à se développer (par. 3 à 10). La famille naît ; c'est la première révolution, elle annonce l'état de société commencée (par. 11 à 14). Les nations s'établissent ; c'est ici ce que Rousseau appelle « la véritable jeunesse du Monde » (p. 171) : l'amour de soi est tempéré par une pitié devenue consciente et l'amour-propre est surtout au service de la moralité (par. 15 à 18)²⁵. Mais cette révolution n'engendre pas un état stable comme le fut celui de la société naissante ; cette dernière « fit place au plus horrible état de guerre » où le genre humain « se mit lui-même à la veille de sa ruine » (p. 176). Cependant l'état de guerre

22. Voir la note 5 ci-dessus.

23. Cependant il faut bien voir que dans le *Second Discours*, Rousseau laisse souvent cette distinction capitale dans l'ombre ou dans la confusion. Voir par exemple les pp. 192 et 193.

24. *Second Discours*, Pl. III, pp. 126, 132, 133, 135, 139, 142, 153, 160.

25. La note XVI rend explicite l'identification de cette étape avec l'état du primitif ; Rousseau tente de montrer qu'un certain bonheur humain peut exister à ce stade de développement. L'exemple qu'il donne d'un jeune sauvage qui retourne chez les siens est-il une critique implicite du christianisme ou au moins de l'idée que le christianisme est la seule religion véritablement humaine ?

contient en lui-même les mécanismes qui permettront à l'homme de se dépasser (par. 26 à 30)²⁶. Rousseau décrit ensuite l'institution de la société : un riche trompe ses congénères et crée la propriété privée au sens strict et, du même coup, la société, par le consensus de tous les hommes ; la guerre entre sociétés est décrite comme une conséquence horrible mais nécessaire de l'état de société (par. 31 à 35)²⁷. Il rejette ensuite la pensée de ceux qui « ont donné d'autres origines aux Sociétés Politiques » (p. 179). Les hypothèses fausses qu'il examine sont sensiblement les mêmes qu'il examinera dans le *Contrat Social*, leur réservant là le même sort qu'ici (par. 36). Vient ensuite — c'est la quatrième révolution — l'histoire de l'établissement de la magistrature : Rousseau explique d'abord son origine (par. 37), puis rejette l'opinion de ses prédécesseurs sur ce point (par. 38 à 44). Il revient enfin sur l'ensemble de la question politique et expose certains principes de sa pensée : le contrat social est essentiellement artificiel ; il n'est pas irrévocable ; le peuple est souverain ; la volonté générale est la loi ; la magistrature n'est en dernière analyse que l'instrument de la volonté générale ou du souverain ; le régime démocratique est le régime le plus naturel ; la religion a un rôle profondément politique à jouer (par. 45 à 48)²⁸. La cinquième révolution a lieu lorsque les hommes rendent la magistrature héréditaire (par. 49 & 50). Rousseau explique ensuite « la nécessité de ce progrès » ; elle est fondée dans la forme même du corps politique « et les inconvénients qu'il entraîne après lui » (p. 187) : le progrès naît du conflit nécessaire entre l'amour-propre ou les passions et la loi, ou encore du conflit entre la volonté particulière de la magistrature et la volonté générale du souverain. Il montre comment l'inégalité progresse nécessairement à l'intérieur de toute société (par. 51 à 53)²⁹. Rousseau décrit enfin le dernier progrès qui mène au despotisme, c'est-à-dire à la destruction de la loi et du peuple ; c'est en un sens une sixième révolution mais elle conduit de fait l'homme dans un état de guerre qui existe hors du contrat social ; cette révolution qui est annoncée plutôt que rapportée est un certain retour en arrière. Rousseau insiste sur le rôle important que jouent ici les sciences et les arts (par. 54 à 57). Suit la conclusion de la seconde partie et en même temps de l'ensemble du *Second Discours* ; elle se fait en deux temps : une comparaison entre les deux « natures » de l'homme et la relation entre les inégalités et celles-ci (par. 58 & 59).

Cette partie possède elle aussi quelques caractères dignes d'être notés. Le mouvement de l'homme à l'état de nature à l'homme le plus complètement dénaturé s'explique exclusivement par une causalité efficiente fortuite mais nécessaire : puisque l'homme est ce qu'il est aujourd'hui il faut que certaines causes l'aient formé ou transformé, mais ces causes, tout en opérant nécessairement, n'ont pas été dirigées

26. La note XVII est consacrée à une objection assez légère à laquelle Rousseau répond facilement. — Le trentième paragraphe, la quatrième de sept citations latines, est tirée des *Métamorphoses* d'Ovide. Il est intéressant de noter que ce qui cause le malheur de Midas, à savoir sa faculté de tout transformer en ce qu'il désire, c'est-à-dire de tout transformer en or, lui sera enlevé par un dieu qui aura pitié de lui. Cela semble suggérer qu'il peut en être de même pour l'homme socialisé grâce au pouvoir de la pensée et des écrits de Rousseau.

27. La note XVIII est un exemple qui montre la force du riche en société.

28. « Tout ce qu'il y a de hardi dans le *Contrat Social* étoit auparavant dans le *Discours sur l'inégalité...* » (*Confessions*, Pl. I, p. 407.) Voir aussi la lettre dédicatoire du *Second Discours*.

29. La note XIX porte sur la légitimité de la justice commutative.

vers une fin, vers un bien — on doit plutôt dire qu'elles ont éloigné l'espèce humaine de son bien —, elles atteignent leur « but » en raison « du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pourvoient ne jamais naître, et sans lesquelles [l'homme] fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive » (p. 162). Cependant il y a une coupure très nette dans le type de causalité efficiente en jeu. Avant le contrat social la causalité de la nature, c'est-à-dire des êtres non-humains, joue un rôle important, sinon prépondérant ; après le contrat social, seules les forces humaines ou politiques sont décrites par Rousseau : une fois que l'homme est suffisamment socialisé, les événements physiques comme les éruptions de volcan n'ont plus d'impact sur le développement humain. Ainsi l'homme socialisé vit à l'intérieur d'un cadre non naturel, un cadre de sa propre fabrication, celui de son opinion, qui a sa dialectique et son dynamisme propres et qui l'isole ou l'empêche d'avoir un contact direct avec la nature et les choses³⁰. Il est aussi très frappant de voir à quel point Rousseau critique l'état de société, son fondement : la propriété privée, et son effet : l'amour-propre. Cet état est né d'une fraude ; il contient en lui-même les semences de sa propre destruction ; même la jeunesse du monde, l'état de société commencée, connaît les « sacrifices de sang humain » et « le premier pas vers l'inégalité et vers le vice en même temps » (p. 169, 170). On peut comprendre comment certains ont vu dans la pensée de Rousseau les semences de la pensée marxiste³¹.

III

Cette analyse des deux *Discours* rend parfaitement claire la profonde différence entre les deux textes. Pourtant comme il a été dit, Rousseau a insisté sur l'unité de sa pensée ; par exemple, il a révélé, un an avant la publication du *Second Discours*, qu'il y avait derrière le *Discours sur les sciences et les arts* « un Système vrai mais affligeant, dont la question traitée dans ce Discours n'est qu'un Corollaire »³². Pour comprendre Rousseau tel qu'il s'est compris lui-même, il faut donc supposer qu'il y a une seule pensée qui trouve des expressions diverses dans les deux textes. Les remarques ajoutées plus haut à l'analyse des *Discours* préparent à une tentative de solution.

Il ne suffit pas cependant de dire que le *Premier Discours* est un corollaire d'une pensée exprimée plus complètement dans le *Discours sur l'inégalité* : il y a des

30. Ce cadre non-naturel, ou humain, semble naître avec la conscience de soi et sa conséquence quasi nécessaire : l'orgueil ou l'amour-propre. « C'est ainsi que le premier regard qu'il porta sur lui-même, y produisit le premier mouvement d'orgueil ; c'est ainsi que sachant encore à peine distinguer les rangs, et se contemplant au premier par son espèce, il se préparoit de loin à y prétendre par son individu » (*Second Discours*, Pl. III, p. 166).

31. Voir, par exemple, Pl. III, pp. 1358-1359 note 2 de la p. 191 et note 1 de la p. 193. L'attitude de Rousseau, au sujet de l'illégitimité radicale de toute société, est déroutante. D'une part, il fait une description de l'état de société qu'il sait être hautement incendiaire ; d'autre part, ses appels à la révolution armée sont cachés et en latin et il insiste, mais dans une note, que le processus de socialisation est pratiquement irréversible. (*Second Discours*, Pl. III, pp. 181, 190, 207).

32. *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Pl. III, p. 106. Cette affirmation et sa corrélatrice sont tellement étonnantes que les éditeurs de l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade, sentent le besoin d'ajouter en note : « Rousseau exagère, c'est bien probable, le caractère concerté de la démarche, la prudence calculatrice grâce à laquelle il devait conquérir l'opinion publique. Il est peu vraisemblable que l'intuition de Vincennes l'ait mis en possession du système — à exprimer progressivement. Il fut lui-même soumis, sans doute, à la loi du développement. » (Pl. III, p. 1284 — Soulignements ajoutés.)

contradictions entre les deux textes. Cependant, si le *Premier Discours* n'est pas la pensée pure de Rousseau mais la pensée de Rousseau telle qu'elle serait exprimée par un honnête homme, si dans le *Premier Discours* Rousseau parle sous le masque d'un personnage qui ne voit qu'imparfaitement la vérité et qui, par conséquent, la déforme partiellement ; si, d'autre part, Rousseau parle comme un scientifique dans le *Second Discours*, s'il s'appuie « avec confiance sur... ces autorités respectables pour les Philosophes » (p. 195), il devient possible de réconcilier les deux textes³³.

L'orateur dans le *Premier Discours* est un honnête homme, un citoyen qui a un peu étudié, qui a surtout étudié l'histoire. Il juge en s'appuyant sur les faits historiques et à la lumière du bien suprême : la vertu. Ensuite, il est évident, pour lui, que l'homme est pervers, qu'il est un animal social et politique, que ce qui augmente son malheur, c'est de s'éloigner de la simplicité des premières institutions politiques et de sombrer ainsi dans le vice et l'esclavage. À ses yeux le développement des sciences et des arts cause et accélère cette chute ; en citoyen courageux qu'il est, il dénonce ouvertement l'ennemi : les lettres funestes. Enfin, il ne met jamais en doute la grandeur de la vertu et en particulier la légitimité d'une de ses parties : le courage. Au contraire, il voit l'esprit guerrier comme le noble rempart de la liberté et de la vertu ; sa disparition lui semble le signe nécessaire de l'avènement de l'esclavage et du dépérissement moral total.

Par opposition, l'auteur du *Second Discours* voudrait être un philosophe ou plutôt un scientifique, un homme qui a beaucoup étudié, qui a étudié en particulier les sciences expérimentales et les pensées politiques modernes : il voudrait que seuls les faits immédiatement observables lui révèlent la nature — mot qui n'apparaît qu'une dizaine de fois dans le *Premier Discours*, mais qui est à toutes les pages du *Discours sur l'inégalité* ; que seule la causalité nécessaire soit invoquée pour expliquer les développements de l'homme. Ensuite, cet homme de science voit en l'homme un animal bon, un animal perfectible, mais fondamentalement asocial et apolitique. Si les premiers temps de l'histoire sont bons, l'état de nature qui les précède est meilleur ; tout état socialisé de l'homme contient des semences de malheur. « L'homme Sauvage et l'homme policé diffèrent tellement par le fond du cœur et des inclinations, que ce qui fait le bonheur suprême de l'un, réduiroit l'autre au désespoir » et « le Sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence » (pp. 192 & 193)³⁴. Enfin, la vertu est une chose que

33. Pour une suggestion analogue quoique compliquée, voir Roger MASTERS, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton University Press, New Jersey, 1968, p. 211. — Que Rousseau soit capable d'un tel dédoublement est rendu parfaitement clair par le dialogue *Rousseau juge de Jean-Jacques*. Il faut bien garder en tête cependant que même le *Second Discours*, selon les paroles de Rousseau, ne dévoile pas complètement sa pensée, quoiqu'il le fasse beaucoup plus que le *Premier Discours*, et ce d'une façon audacieuse : sa position repose finalement sur une analyse des mouvements de l'âme, alors que le *Second Discours* fait une *apologie* du principe fondamental de toute morale en fonction d'une analyse scientifique. (*Confessions*, Pl. I, p. 388. Mais aussi voir la note 14) Cette attitude trouve éventuellement son fondement dans la nature de la philosophie et dans celle de l'homme. Voir *Observations*, Pl. III, p. 46 ; *Dernière réponse*, Pl. III, p. 71 ; *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, Pl. III, p. 106.

34. Voir cependant la note 23.

l'on peut mettre en question et la guerre est perçue telle qu'elle est et donc comme un mal parce qu'on a su percer le voile des illusions qui distinguent les hommes en peuples différents.

En somme, le *Premier Discours* est une critique incomplète, qui ne présente que confusément un aspect de la solution moderne du problème humain. Mais puisque le point de vue qui y est pris est un point de vue qui parle à tout cœur humain un peu normalement formé et que l'aspect qui est examiné, la relation entre les lettres et la vertu, est un corollaire nécessaire dans l'ensemble du problème, le *Premier Discours* est une œuvre efficace et éternelle ; Rousseau peut avec raison espérer « vivre au-delà de son siècle » (p. 3) en raison du *Discours sur les sciences et les arts*. D'autre part, le *Second Discours* parle à ceux qui savent raisonner plus solidement, qui savent regarder froidement certaines réalités qui échappent aux esprits plus limités. Il n'est pas sûr cependant que le savant ou le scientifique soit, pour ainsi dire, le dernier mot de l'ouverture d'esprit.

On peut se convaincre de l'importance de la question de la relation entre les lettres et la vertu et, en même temps, mieux montrer la cohésion des deux *Discours*, si on situe l'époque où écrit le brave citoyen dans « l'histoire hypothétique des gouvernemens » (p. 127). Pour faire cela, il ne s'agit que de lire un paragraphe tiré de la fin du *Second Discours*.

De l'extrême inégalité des Conditions et des fortunes, de la diversité des passions et des talents, des arts inutiles, des arts pernicioeux, des Sciences frivoles sortiroient des foules de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur, et à la vertu ; on verroit fomentier par les Chefs tout ce qui peut affoiblir des hommes rassemblés en les désunissant ; tout ce qui peut donner à la Société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle ; tout ce qui peut inspirer aux différens ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs Droits et de leurs intérêts, et fortifier par-conséquent le pouvoir qui les contient tous³⁵.

Ce paragraphe, c'est clair, discute le problème abordé dans le *Discours sur les sciences et les arts* et en prend même le ton. Or il introduit les considérations sur la naissance du despotisme.

Il appert donc que le citoyen se trouve à un moment de l'histoire où la loi et la vertu sont sur le point de disparaître totalement, où les lettres sont mises au service d'un despote naissant. Le citoyen ne peut pas voir toute l'histoire probable de l'humanité, il ne peut pas voir les causes profondes qui sont en jeu en son temps : il n'est pas philosophe. Cependant le citoyen voit que la vertu est en danger, il voit que les lettres sont utilisées par les rois en vue de détruire « tout ce qu'[on] auroit apperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'Etat »³⁶ ; son cœur de citoyen ému en appelle aux académiciens eux-mêmes puis aux « hommes vulgaires » et aux « âmes simples » (p. 30) pour enrayer le mouvement : il est un honnête homme qui agit courageusement et qui a l'éloquence sans recherche qui vient de l'engagement sincère. Dans la même ligne de raisonnement, on remarquera que la neuvième note du *Second*

35. *Second Discours*, Pl. III, p. 190.

36. *Ibid.*, p. 191.

Discours reprend le « corollaire » examiné par le citoyen mais en l'assoyant sur une analyse plus complète, plus profonde, pour tout dire, philosophique, où les critères de jugement ne sont pas la société saine et la vertu mais la nature et le bonheur. En somme, les deux *Discours* contiennent une même pensée, présentent une même réalité, mais la réalité, la pensée, est saisie par deux esprits différents, l'un moins libre que l'autre ; dans le *Premier Discours*, Rousseau, le philosophe, fait parler le citoyen de Genève, sans être dupe des illusions de ce dernier ; dans le *Second Discours*, Rousseau exprime sa pensée selon un mode « scientifique ». Mais encore une fois, il n'est pas clair pour autant que le niveau d'analyse du *Second Discours* soit, aux yeux de Rousseau, le plus certain ou le plus profond.

Ce premier point gagnerait à être complété par le suivant³⁷. Le *Premier Discours* fait l'apologie de la vertu humaine et donc de l'homme en autant qu'il fait partie d'un groupement social, alors que le *Second Discours* insiste sur la conservation de soi comme fondement de toute action humaine et donc sur l'individualisme. Aux yeux de Rousseau ces aspects différents, et à première vue contradictoires, du problème humain sont en grande partie complémentaires. La société est nécessaire à l'homme, du moins une fois qu'il a quitté l'état de nature ou qu'il a perdu la simplicité ou l'unité naturelle ; puisque l'homme veut naturellement sa conservation, la société devenue indispensable est « naturellement » bonne ; mais elle n'est vivable et même viable que si elle est animée par la vertu. On serait tenté de dire que Rousseau allie la vision des modernes, comme Hobbes et Locke, et celle des anciens, comme Plutarque. Cependant, il faudrait ajouter du même souffle que cet alliage crée de force un nouveau métal aux propriétés différentes de celles des éléments. Par exemple : la vertu civile des citoyens à la Rousseau sera toujours plus tendre que celle des héros de Plutarque du fait qu'elle est nécessairement influencée par, pour ne pas dire fondée dans, la compassion ; ou encore : les conceptions brutalement égoïstes de l'âme humaine hobbesienne et lockienne aux yeux de Rousseau seront moins des solutions du problème politique que des justifications simplificatrices d'une situation intolérable vouée à la disparition ou, au moins, aux révolutions perpétuelles. En somme, en plus d'exprimer des niveaux d'analyse différents, les *Discours* illumineraient les côtés opposés de la condition humaine.

Si ces hypothèses réussissent à faire disparaître les contradictions entre les deux textes, en illustrant les points de vue différents qu'ils supposent, elles ne font apparaître que mieux la tension qui existe au cœur de la pensée de Rousseau — et même de la personne de Rousseau — entre l'homme socialisé et l'homme naturel. Car, d'une part, au moins pour celui qui sait, l'état de l'homme naturel est meilleur, mais, d'autre part, l'histoire a laissé dans tout cœur humain des traces ineffaçables qui, à toutes fins utiles, rendent impossible le retour à l'état de nature, et même qui rendent impossible chez certains le désir de retrouver le naturel dans l'homme.

C'est à la lumière de cette tension qu'on peut comprendre la grande place que prennent la description de l'amour et celle de l'amitié dans l'œuvre de Rousseau.

37. Cet aspect est développé ici suite à la suggestion de E. L. FORTIN et la lecture de Marc PLATTNER, *Rousseau's State of Nature*, Northern Illinois University Press, De Kalb, 1979, particulièrement le chapitre 5 intitulé *Politics*, et d'Arthur M. MELZER, *Rousseau and the Problem of Bourgeois Society*, *The American Political Science Review* 74, 4 (1980) pp. 1018-1033.

L'amour et l'amitié semblent être le lieu du bonheur. Car l'amour et l'amitié se trouvent en deçà de la société et des lois et pourtant au-delà du trop simple état de nature. Cela peut aider à expliquer pourquoi Rousseau est prêt à concéder un statut naturel à la famille : « La plus ancienne de toutes les sociétés et la seule naturelle est celle de la famille³⁸. » De là, les déchirements qu'a sentis Rousseau, et qu'il a révélés dans les *Confessions*, lorsque ses amis l'ont « trahi ».

Mais en dernière analyse, l'amour et l'amitié sont sources de bonheur en autant que le regard de l'autre donne une nouvelle existence au moi ; l'amour et l'amitié impliquent esclavage. Donc le bonheur humain véritable n'est accessible qu'à quelques âmes choisies, qui percent tout à fait le voile des opinions, n'ont pas besoin du regard des autres et savent vivre en elles-mêmes. Mais contrairement à un Platon ou à un Aristote qui voyaient le terme du mouvement de l'homme dans la vision de ce qui est vrai, de ce qui est hors de la caverne, de ce qui serait éternel, Rousseau trouve le bonheur dans un état finalement en deçà de la pensée et donc de l'opinion, dans la rêverie, où quelques sensations « suppléaient aux mouvemens internes que la rêverie éteignoit en [lui] et suffisoient pour [lui] faire sentir avec plaisir [son] existence, sans prendre la peine de penser »³⁹. On peut se permettre de demander si cette solution sait tenir compte de tout l'homme, si une telle conception du bonheur est en accord avec l'expérience des mouvements premiers de l'âme humaine que Rousseau tentait de nous révéler.

Quoi qu'il en soit, il ne faut pas se cacher le fait suivant : même si l'hypothèse suggérée s'avérait satisfaisante, la cohérence totale de la pensée de Rousseau serait encore à découvrir, puisque l'œuvre principale de ce dernier, *l'Émile*, n'est pas analysée ici⁴⁰. Toute tentative en ce sens devra reposer sur une réévaluation de ce qu'on pourrait appeler la véracité de Rousseau. Il peut paraître extrêmement paradoxal de douter aussi globalement de la sincérité du tendre Jean-Jacques, de cet apôtre de l'honnêteté, de ce martyr du *Vitam impendere vero*. Cependant le présent examen des deux *Discours* tend à montrer l'utilité d'un doute semblable. Pour ce qui est de la devise de Rousseau, *Sacrifier sa vie au vrai*, le lecteur attentif n'aura qu'à examiner le contexte de cette citation pour comprendre que Rousseau était, sur ce point aussi, disciple d'un Descartes qui portait la devise : *bene vixit, bene qui latuit*.

38. *Contrat Social*, I, Ch. 2, Pl. III, p. 352. Dans le *Second Discours*, la famille semble plutôt être le résultat de l'histoire. Voir l'analyse très perspicace de MASTERS, *op. cit.*, pp. 125-132 et celle de STRAUSS, *op. cit.*, 291 et ss.

39. *Les rêveries du promeneur solitaire*, Pl. I, p. 1045.

40. Sur ce point, voir par exemple *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Pl. I, pp. 933 et 934 ; *Lettre à Christophe de Beaumont*, Pl. IV, p. 935 et Pl. III, p. 697. — On peut du moins affirmer ceci d'emblée : le point de vue de Rousseau dans *l'Émile* n'est ni celui du citoyen ni celui du scientifique des *Discours*.